

## 族群问题三议——以藏彝走廊民族为例

2004-12-23 刘复生 阅读836次

族群(ethnic group)概念自20世纪后期引入我国内地以来,受到民族学和人类学界的日益关注。近几年来,族群理论的研究取得了新的进展,然而其间分歧也不少,值得进一步研讨。在川西、滇西、藏东“藏彝走廊”<sup>①</sup>地区,多条江河纵流,形成南北走向的高山峡谷地貌。自古及今,人们在这里繁衍生息,民族及其“支系”众多,迁徙频繁,语言复杂,社会面貌大不相同。本文以藏彝走廊民族为例,从三个方面就“族群”的有关问题进行讨论。

## 一、族群概念与民族史研究

“族群”概念虽然至今还没有一个公认确定的解释,但人们认识到,族群概念的运用有利于民族学和人类学研究的深入。然而,族群概念最初传入内地就似乎先天不足,如芮逸夫主编《人类学辞典》释“族群(ethnic group)”为:“是指一种社会群体,它在较大的文化和社会体系中因根据一组特质所构成的文化丛(cultural complex)或民族特质(ethnic traits),而具有—种特殊的地位,其所具备的民族特质是由它本身显露的,或者是被认出来的。此类特质呈现着各种不同的现象,因此它所构成的文化丛也是变化多端的。其中最显著的就是那个群体的宗教和语言特征及其成员或祖先的特殊肤色和民族或地理的起源。”[1]这个解释显得有些含混。因为,既然设定民族(nation)与族群是两个不同的概念,那么ethnic traits译成“民族特质”已经将民族与族群的界定含混起来。ethnic traits应该是指某特定群体的特质,译成“族性”为好,和族群(ethnic group)一样,这个“族(ethnic)”并不一定指“民族”。也许这正是“族群”一词早期含义和应用不确定的一种反映<sup>②</sup>。

虽然如此,但是这个“定义”至今仍然是富有启发意义和参考价值的。

经过十多年的研究和讨论,人们大体同意,“族群”是指具有某种共同特征的群体,其共性可能是如前引辞典所说的“是它本身显露的,或者是被认出来的”,也可能是学者们特别强调的“自我认同”。据此而论,族群不是一个固化的概念,它的使用具有宽泛和灵活的特点,既可延伸也可缩小。虽然对它的“特征”或“认同”可能彼此的看法很不相同,但并不妨碍这一概念的使用。而且,它不仅适用于现实社会的研究,也可用于对古代社会的探索。在我们的民族史研究中,尤其值得重视。

古代史籍上对族体的称谓相当繁杂,称之为某姓、部(部落)、族、国,或称某种、夷、蛮等。《后汉书·西南夷列传》记载有藏彝走廊地区的众多族称,永平年间都夷中的“白狼、木、唐等百余国”内附,延熹二年“蜀郡三襄夷寇蚕陵”;冉夷“其山有六夷七羌九氐,各有部落”;永平元年邛都夷“姑复夷复叛”;元初三年,“郡徼外夷大羊等八种”内属等。《华阳国志·蜀志》载邛都,“邛之初有七部,后为七部营军,又有四部斯叟”。隋唐时期,岷江上游之西山诸羌有数十“部”之多,最著者如《旧唐书·东女国传》载之哥邻、白狗、逋祖、南水、弱水、悉董、清远、咄坝“八国”[2]。樊绰《蛮书》记有“邛部一姓白蛮,五姓乌蛮。……又有粟蛮二姓、雷蛮二姓、梦蛮三姓”等。今日论民族史者,若直接沿用旧称当然可以,若(如我们习惯上的)改换成时下的称谓,则基本上是不准确的。据我们原有的民族学知识,民族、部落联盟、部落、胞族、氏族等都有它的特定内涵,氏族是指“原始社会以共同血缘关系结合而成的一种血族团体”,而部落是“原始时代的社会组织,由两个或两个以上血缘相近的胞族组成,有些部落由几个氏族组成,中间缺胞族这一环节”。部落已不是氏族那样的严格的亲属群体,而民族是在部落联盟的基础上,“以地缘关系为基础的人们共同体”<sup>①</sup>。古代对族体的称谓并没有统一的标准,

即使是同一对象,称谓时可互换,率意性很强。如古代称某族,根据现代汉语双音词习惯,一般称为某民族,但古代某“族”与现今说的“民族”并不是一回事。所记之“部”,有时也写作“部落”,它的对应词并不是现代民族学或人类学上所说的“部落”,它可能符合现今民族学上所界定的部落,但也可能全然不符。正如论者所言:“20世纪,随着民族志知识的深化,人类学者越来越发觉19世纪指代一个特定社会形态和历史阶段的‘原始部落’概念,其实包含着诸多不同的类型,如存在与部落不同的游群、乡民社会、种姓制度,部落这个范畴内部又可分为裂变型部落和酋邦型部落。”[3]在藏彝走廊地区,各部之间差异之大是相当明显的。《史记·西南夷列传》所载西南夷中,大体在藏彝走廊区域的邛都、徙笮都、冉、白马均为“君长以什数”,而“地方可数千里”的昆明却“随畜迁徙,毋常处,毋君长”,我们习惯把他们都称之为部落或部落联盟,自然就不准确。其实,他们的社会形态,从游群社会到酋邦型社会都是存在的。

我们谈“古代民族”时,一般是泛称各类人们共同体,但针对具体族体时,诸家论者颇不一致,择词时也因人而异,或氏族或部落、或某族某部,全凭自己的判断(有时并没有去判断)。如褚俊杰先生《吐蕃远古氏族“恰”、“穆”研究——敦煌古藏文写卷P. T. 126 I I 解读》一文,揭示了藏彝走廊古代民族的一些重要问题,石硕先生《藏族族源与藏东古文明》②一书对藏彝民族走廊的诸多问题作了十分深入的阐述和论证,同时也沿用了褚文使用的“氏族”一词。这里的问题是,褚文如何确定“恰”、“穆”是两支氏族呢?他们为何又不能说成是两支部落呢,抑或是两个“民族”呢?不能说两支人通婚,就一定具有共同血缘的氏族。这在我们的古代民族史研究中是一个普遍存在的问题。我注意到,石著中“嘉绒”用了族群这一概念,那么,“嘉绒”与“恰氏”、“穆氏”的社会性质的相同性和相异性如何?我以为,如果把“恰”、“穆”二者同样称为两个族群也许更恰当一些。至于“恰”、“穆”两个族群的社会状况如何可以(如果可能的话)作进一步的研究。

有共同的特性才称得上族群,这种共性可能“是它本身显露的,或者是被认出来的”,这一点在古代民族的研究中特别重要。古籍所载藏彝走廊地区族称,一般都十分简略。如《后汉书·西南夷传列》上记载的藏彝走廊地区的卷夷大牛种、三襄夷、白狼、楼薄、旄牛夷、青衣道夷等,除白狼夷的“文本”多一点外,余皆不过三言两语,它们应该都是东汉官员对“他者”的客观认定,我们现今无法判定是否符合其主观认同,不能因此否认他们是各种不同的族群。又如据今研究统计,彝族自称和他称有七八十种之多,属中国少数民族中称谓最复杂的,大约自元代起,中原人即以“罗罗”一词来称呼彝族的先民[4]。虽然“绝大部分‘罗罗’并不知道自己被称为‘罗罗’”[5]但并不影响我们认定彝族先民“罗罗”是一个大的族群。正如今聚居于阿坝州的羌族,唐宋时甚至更早的中原人就把他们称之为羌人,至元明清时期仍然如此。虽然“羌”的使用范围可能更加广泛,但却常常把居今汶理茂地区的羌民与与之相邻的“夷”或“番”民区别开来,后者则主要是指嘉绒诸部。明代嘉绒之董卜韩胡(番蛮)常与杂谷(羌)相争杀,正是二者族类不同之故,汶理茂之“羌”是中原人对该族群的客观认同。同“罗罗”一样,许多羌民50年前并不知道自己是“羌族”,但并没有妨碍自唐至今对“羌”的客观认定。其实,50年前不知道自己所属族别的现象比较普遍,在包括藏彝走廊在内的西南地区各族群众,据20世纪50年代进行的三大民族调查所留下来的材料,许多群众都只知道一个较小范围的自我称谓。正是通过调查和识别,最后才确定了统一的族称。族称的确定并经过几十年的运用,许多本来只知道较小范围自我称谓的该族成员逐渐认同了较大范围本族族称。后来的情况证明,族称的确定和统一,强化了本“民族”的自我族群认同。四川省民研所所长袁晓文研究员介绍说,他本人老家所在的乡亲解放前被称为“西番”,50年代定为藏族,现在的研究认为他们使用的语言属于羌语支。乡亲们问他:我们是藏族,怎么变成羌族了?袁晓文告诉说:藏族仍然还是藏族,只是原来使用的语言属于羌语支。这表明,这支“西番”被确定为藏族之后,逐渐产生了新的民族认同。在今日可见的民族史特别是古代民族史的汉文材料中,可以说基本上属于“被确定”的类型,一般情况下,人们是难以知道当时各族群的自我认同情况的。“被确认”不能等同于“想象的群体”,被确认的对象不应该被虚化。所以我认为,“族群”这一概念在民族史研究中,可以得到广泛的运用。

## 二、民族语言与支系

“藏彝走廊”民族自然不只是藏族和羌族,也不仅是指藏语支民族和彝语支民族,而是指藏缅语族民

族而言。走廊地区中包括过去被认为“语支未定”的羌、普米、独龙、珞巴、怒等语,都属于藏缅语族语言,因此,把它理解为藏缅语族的民族走廊符合该地区的实际情况,如马曜先生早年所称的“藏缅语族走廊”[6]即是。

走廊地区藏缅语族的语言情况十分复杂,支系很多,其中一些至今仍然缺乏足够的了解。毫无疑问,族群的文化认同中,语言认同是最核心的内容之一。就民族而言,语言是民族划分的主要依据之一。然而在现实中却有许多相反的例子,同一民族并不一定使用同一种语言,或不同民族使用同一种语言。这是否意味我们一般所言民族定义中的“共同的语言”已不适用了呢?回答是否定的。第一,“共同语言”应指该民族的主源,而不是说该民族的所有成员都说一种语言,其内部使用不同语言的群体构成了该民族的不同族群,不同语言的使用者也包括后来因各种原因“加入”进来的成员或群体。第二,“共同的语言”应该是一个民族或族群历史上曾经存在过的语言现象,彝语支的彝族、纳西族的方位词有一个共同点,就是以北方为水头,南方为水尾。白族中的“那马人”方位词,所谓“江上截”和“江下截”实际意义也是“北方”和“南方”[7],但此三族现今居地,河水并不符合南北流向。也就是此三族在产生方位概念之时,应该居住在河水南北走向的区域,这一地区正是藏彝走廊地区[8]。此亦可见语言特别是语源研究在民族或族群的历史研究中作用不可忽视。

就现状而言,共同的语言并不是民族或族群认同的一个必要条件。包括藏彝走廊在内的西南民族中有许多人已基本上不用本民族历史上曾经使用过的共同语言了,但这并不妨碍他们的自我民族认同。所以,“共同的语言”不一定是现实的反映,而是该民族主源历史上曾经出现过的情况。有的延续至今,有的发生了变异。王明珂先生以羌族为例说,当不同地方的羌族人在一起时,先问对方是哪里人,然后会问“你们那儿太阳怎么说”等一类的问题[9](65页),如果找到了“知音”,彼此就有更多的亲近感,这是语言发生了变异的例子。历史语言学告诉我们,当说某种语言的人们分成彼此不相接触或接触甚少的群体时,语言的分化是不可避免的。美国语言学家霍凯特(F. H o c k e t t)认为,分化百年左右,可能会产生属于一种语言的若干有差异的方言。分化千年左右,一种语言就可能分化成两种语言。因为它们有共同来源,所以这些语言有亲属关系。[10](42章) 以此而言,“共同的羌语”不能认为是想象或建构的结果。藏彝走廊地区自然环境复杂,交通和交往十分不便,即使是同一“民族”,土语方言的大量存在是一个普遍的现象。羌族地区就是如此,此山和彼山之间语言不一定完全相通。明代初期,茂州汶山县官员就说,“羌民二十八寨言语不通”[11]。“羌语”可有方言土语甚至更细的区别,如各地汉语可能彼此也言语不通,但并不能否认它是一种共同语言。20世纪90年代有过创造“羌族文字”的努力,当然是希望建立共同的羌语,就像政府提倡大家都说普通话一样,以减少彼此交往的困难。

与语言分类关系密切的是民族研究中的“支系”问题。有人认为,“支系是族群的一个对应范畴”<sup>①</sup>,这值得进一步探讨。族群的定义虽然现在难以达成一致的意見,但它是某一具有主观认同或客观认定的人们共同体则是大体成立的。语言系属分类有本学科的标准,虽然有人质疑划分的“客观”标准不一定那么客观,但语言分类学的科学性却难以简单否定。语言学家根据语言的亲疏关系来确定系属,讲语言分支或支系(语系、语族、语支、语言、方言等)这好理解。民族的划分虽然与语言相关,但情况却要复杂得多。同一种族的人,通常形成许多不同的民族,反之,同一民族的人,也可以包括不同的种族成分。所以,族群难以成为民族支系的对应范畴。

我国“民族”的划定,主要是根据20世纪50年代民族识别等调查的结果,包括语言、文化、习俗、认同等的“客观”情况而确定的。民族识别政策固然出于政治的考量,但对族别的确定和识别却并不是泛政治化的,调查的成果——文化和历史因素是民族划定的主要依据。限于主观和客观的诸种条件,“调查”的结果本身不一定也不可能做到完全与该民族的历史和现状呈现“科学”的“对应和吻合”,这是不言而喻的。然而,50年代的“民族识别工作”取得了重要的成就,不仅是学术上的,也是政治上的。由于工作上的失误,也留下一些后遗症,以致或有重新“识别”的要求。重新识别的要求当然有经济利益的趋动,但将族群完全视为争取政治与经济资源分配以求得本族群的延续的“工具论”并不能解释要求重新“识别”的全部内涵,要求重新“识别”起码要有自认为有不同于他人的文化共性的基点,在自我认同的基础上进一步衍生和复杂化了。我以为族群理论的“工具论”应该与“根基论”调合,从要求重新识别这一问题对此可以得到充分的诠释。

在我国,“民族”已经“固化”于我国的政治、社会生活之中,一般没有必要“徒生烦恼”地去改变它的划分或者重新确定它的某个“支系”所属。但是这并不等于说,民族“支系”是一种“合理”的称谓。讲支系,应该有主干或者有一个共同的源头。如果说笃慕以及“六祖”是彝族共同的祖源,由六祖衍生出的各个分支及其后代族群都是它的支系,这是完全成立的。但是,另外一些例子却表明在民族内部中讲支系不如讲族群更为恰当。20世纪80年代初期讨论过的白马藏人族属问题,白马藏人自我认同与信仰喇嘛的藏族有别,绝大多数学者认为他们是古代氏族的后裔,如果此说成立,把白马藏人称之为现代藏族的组成部分或其中一个族群就可能比称之为藏族的一个支系更为合适。羌语支的例子也很能说明这一问题,藏缅语族中“羌语支”是否可以独立存在一直困惑着语言学家,70年代后期以来,藏彝走廊地区“历史遗留”的语言陆续被语言学家们披露出来,孙宏开先生等最初确定了七种“应该属于羌语支”的语言[12]。1999年11月台湾中研院语言学研究所召开了“藏缅语族羌语支语言”研讨会(也许是首次以“羌语支”为对象的学术会议),认为新发现的羌语支语言有极高的学术价值,它们包括:羌语、嘉戎语、拉坞戎语、霍尔-上寨语、却域语、札坝语、贵琼语、尔苏语、那木依语、史兴语、木雅语、普米语等,都分布在藏彝走廊地区,它们都是如费孝通先生所称的“被某一通用语言所淹没而并没有完全消亡的基层语言”[13],使用人数多半仅为两三千至一两万。除羌、普米两族外,其他语言的使用者在50年代都划属于藏族。把他们称之为现代藏族中的不同族群,较之称之为支系,显然更为恰当。比如生活在甘洛、石棉等地的尔苏人,人口大概一两万人,在历史上被称为“西番”,他们自己认为与信仰喇嘛的藏族是有差别的。如果说操羌语支语言的尔苏人是现代藏族中的组成部分或一个族群,这没有问题,但同时又讲成是藏族的一个支系,恐怕在学术上和逻辑上难以成立。我们说56个兄弟民族都是中华民族不可分割的组成部分而不谈支系,也许有相近的道理。在民族史特别是古代民族史的研究中,“支系”一词的使用更多时候是难以把握的,如史籍所载藏彝走廊民族就是如此。

### 三、族群迁徙与祖源记忆

羌语支的发现为藏缅语族的研究带来了新的生机,其意义是不可低估的,同时亦为藏彝走廊的民族史研究提供了新的材料。民族或族群的迁徙情况十分复杂,史籍所载的“迁徙”不能认为全是信史。例如《后汉书·西羌传》所载的羌人来源,说“西羌之本出自三苗,姜姓之别也。其国近南岳,及舜流四凶徙之三危,河关之西南羌地是也。濒于赐支,至乎河首,绵地千里”,这是承《尚书·尧典》记舜帝“窜三苗于三危”的进一步描述。三苗本来活动在荆湖地区,一般把三危定在西北某地。许多民族史家至今对此深信不疑,并据此而作进一步的演绎<sup>①</sup>。舜帝真有这么大的本事,把“三苗”这个族群迁徙到遥远的西北去,而形成了后来强大的、“支系”众多的西羌吗?在生产力低下的尧舜时代,这种事情是难以想象的。所谓舜放四凶,首领而已,本是古代统治者常用的办法,何及于“民族”?正如王明珂先生所言:“舜及三苗的神话性,以及青海与传说中三苗所居(长江中游)在地理上的隔远,使我们无法相信这是历史事实。”[9](74页)族源迁徙研究不能仅凭古籍上的只言片语,应该还有更多的证据。所以,认为这种所谓大规模的民族迁徙是“被创造出来的”是有理由成立的。

但另一方面,民族迁徙在历史上却是大量发生的,是实实在在的“历史事实”,各种文本(历史记载、口述传说等)显示出来的古代民族的“迁徙”活动是相当频繁的,同样不能简单否定。我们相信藏彝民族走廊的存在,正是有大量材料反映了“走廊”这一特征。前面谈到的新发现的生活在“语言孤岛”中的羌语支诸独立语言,由于地理环境等因素,各族群彼此地域上没有连续性,这是他们能够保存自己独立语言的必要条件。借助历史语言学和历史学知识,或许可以推断出它们分离的大致时代。《后汉书·西羌传》中载西羌早期所居之南是“巴蜀徼外蛮夷”,后来发生了西迁或南迁的事,“或为牦牛种,越羌是也;或为白马种,广汉羌是也;或为参狼种,武都羌是也”,方杂处于“巴蜀徼外蛮夷”亦即今之藏彝民族走廊地区之中。依该《传》,羌人南迁的时间发生在秦献公(公元前384~前362)之后。虽然这几句话并无确解,然证之后世,羌语支民族的向南迁徙的史实却是无可怀疑的。

孙宏开先生认为,“邛笼”一词为羌语译音,表明“邛笼”是岷江上游地区的固有文化,它不是南迁来,更不能以此证明羌族的南来[14]。但是,“邛笼”(即碉楼)为羌语译音,并不能证明“固有”或“迁徙”问题。《后汉书·西南夷传》称冉人“皆依山居止,累石为室,高者至十余丈,为邛笼”。但是,冉人不是羌人,此当为《后汉书》作者南朝范曄以当时居住于此地的羌人的称呼来描述此前冉人的称呼,而冉人如何称“雕”我们并不知道。正如唐李贤注谓“今彼土夷人呼为‘雕’也”,唐代那里的

“土夷人”却呼之为“雕”，“雕”即“碉”，汉语石室之谓。其“土夷人”就是羌人，这是唐代的部分羌民已经袭用了汉语的称谓。碉楼建筑适应当地多山多石的地理环境，易守而难攻。再者，《后汉书》的那段话还讲到该族“死则烧其尸”，而当地消失于两汉之际而留传至今的大量石棺葬表明，该族决非当地土著。所以，《后汉书》所记之冉夷，实际上就是记的东汉时期已经迁住当地的羌人，而行石棺葬的冉人是当地更早的居民。

“兄弟故事”广泛存在于包括在汶理茂羌族在内的西南民族的传说中，一沟三寨则有三兄弟迁此分家的故事，九寨则有九兄弟的分家故事，以之来建构或想象远古历史。这种情况是存在的，王明珂先生深入揭示了这一微妙的“历史心性”[15]。另一方面，也可以找到许多传说或故事，恰恰不是把各族群的现实世界合理化，而是与现实颇不吻合，说明这些传说或故事不全是近现代的建构，而是对本民族或族群的一种历史记忆，而且可能是十分悠远的记忆。

历史记忆是丰富而有选择的，祖源记忆当属最有理由被选择的对象，这是族群认同最核心的内容之一。我以为它应该包括两方面情况，一是血缘上的祖源，一是地缘上的祖源。前者往往依托一位圣王英雄甚至传说神话人物，自认为或自称是某某的后代；后者则指共同的源起地，如说，我们的祖居地都在某处或都是从那个地方迁来的，自然就有了彼此认同。此之认同，当然包括虚拟（虚构）认同，是在历史上或现实中为了某种原因“借用”别人的。正如郝瑞先生在《民族、族群和族性》中说：“族群这个群体有两个特点：一是族群成员认为拥有共同祖先和共同文化，这种认同可以是客观实在的，也可以是虚拟的（artificial）；二是群体用共同祖先、共同文化来有意识地与其他群体相区别，形成内部的统一和外部的差异。”①认同可以是客观的，也可以是虚拟的，这一认识对于理解藏彝走廊的族群问题十分重要。前面提到的彝族共奉仲牟由（笃慕、祝明）为其始祖，他的六子为六祖，形成彝族史上的六部，今世彝族都自认为是某部后裔。这种认同在彝族中是根深蒂固的，这个祖源记忆在相当程度上把各支彝族凝聚在一起。彝族在发展过程中，征服了为数众多的“人”，彝族经典《西南彝志》对此有大量的记载，也被民族史家的研究进一步证实。被征服的人逐渐融合在彝族先民之中，也接受了六祖的记忆。前者是实在的，后者是虚拟的，“由于具有实际或虚构的共同祖先，因而自认为是同族并被他人认为是同族的一群人”[16]

“英雄圣王历史”在世界各民族中并不罕见，不独中国。记忆中的“祖源”不一定是真正的“祖先”，他更可能是有血缘关系的同宗祖先中的某一位“英雄”人物。如《后汉书·西羌传》以“不知何戎之别”的英雄无弋爰剑为西羌的始祖，他可能只是当时西羌族群中的一位强有力者，他被追认为始祖，同时也逐渐被神化。不可能是全体西羌血缘上的祖先。在西羌族群的发展过程中，必然有或多或少的并无血缘关系的人或群体在不同时间加入了进来，也就是被“借用”了。

而现今居住于四川阿坝州的羌族中，《后汉书》上所记载的始祖无弋爰剑已经“失忆”，记忆中的始祖是“阿巴白苟”（“阿巴”是首领之意）。这与汉文史记载的“白苟羌”②吻合，这个“白苟”就是羌民历史上的一位英雄。但这不等于说，阿巴白苟是所有羌民血缘意义上的“始祖”，更可能的是依托于他，也就是一种“虚拟”。当地羌民普遍承认自己是后来者，“羌戈大战”故事不仅是传说，也反映了某种“史事”。故事说，羌族先民在首领阿巴白苟的率领下南迁至今地时，与当地居民“戈基人”发生了激烈的战争，最终羌族先民在“白石神”的帮助下战胜了戈基人，成为当地的新主人。阿巴白苟的子孙分作九支，其后代正好涵盖了现今羌民分布的范围。传说中有远古的记忆，也有近世建构的影子。如果你去当地探访，许多上了点年纪的人都会给你讲起这个故事，虽然具体情节有出入；你会看见深山羌寨中的住房上都竖立有一个或多个白石头，那是羌民敬奉的“白石神”；当地还分布有许多石棺葬，羌民会说，那是戈基人留下来的。1991年，我曾经在理县薛城镇西北约七八公里水塘村，见村后山坡上有一用片石砌成的石碉遗址，当地羌民说那不是他们的碉楼，而是先居此地的戈基人留下的。这个故事流传甚久，民国早期，英国传教士托马斯就在他的《青衣羌——羌族的历史习俗和宗教》一文中就已作过披露。20世纪80年代经羌族知识分子整理的史诗《羌戈大战》出版后，流传更为广泛。当然，故事也更加“完整”了，其实，各民族的英雄史诗都有一个“逐渐完善”也就是所谓建构的过程。古今中外，概莫能外。

祖源记忆每与祖先的“迁徙”相联系，时间越久，对祖先源起地的记忆越模糊，可能留下一个谁也不知的“地名”符号，或者只知道一个大致方位了。这在藏彝走廊诸民族的文化和传说中是比较常见的，藏

缅语民族多有来自北方的传说,“送魂经”或“迁徙歌”多指向北方,巫师们用自己的语言年复一年地记诵那些已经不知具体位置的地名。如现聚居于云南红河州的哈尼族人普遍传说,祖先原游牧于“努美阿玛”平原,只知道在遥远的北方,靠近一条大江,并不知道努美阿玛具体所指。现居滇西北的傈僳最早见于樊绰《蛮书》的记载,说“栗粟两姓蛮”等当时“皆在邛部、台登城东西散居”,邛部今凉山州越西县,台登今冕宁县之泸沽区治,当地傈僳人今已不见踪影。纳西族《么些典经》说:“么些人自以为居天地中央,观其四至:东为汉人,南为民家,西为藏人,北为郭洛。”民家指白族,“郭洛”当指今青海之果洛,果洛山与四川阿坝、甘孜为界。近世纳西距果洛颇远,这里显然不是在为“现实”来建构过去<sup>①</sup>。在藏彝走廊地区,民族或族群迁徙非常具有代表性,值得人类学和民族史研究者的高度关注。

刘复生,四川大学历史文化学院教授

来源:《四川大学学报(哲学社会科学版)》2004年第4期

网站编辑:宋扬

[关于我们](#) | [服务范围](#) | [网站合作](#) | [版权声明](#) | [网站地图](#)

Copyright ©2007 All rights reserved Sichuan Social Science Online

四川省社会科学院信息网络中心设计制作

mail: sss@sss.net.cn

蜀ICP备05003527号